

MENIMBANG WAJAH MASKULIN AL-QURAN (KRITIK GENDER DALAM TAFSIR AL-QURAN)

Oleh: Luqman Abdul Jabbar

Penulis adalah Dosen STAIN Pontianak

ABSTRACT

There is no guarantee that the Qur'an can fully describe God's ideas and thoughts. Even though God is all-knowing, He cannot transform all his ideas and thoughts to humans. However, this does not indicate the weakness of God, rather it is the limitation of language which serves as the medium of transformation; God's language is limitless. So, how is it possible for the limited to accommodate the limitless? The Qur'an bounded to Arabic sentence structure, paragraphs, punctuations, vocabulary, including reduction, distortion and development by the language structure itself as well as cultural structure and readers' subjectivity. So is in the case of gender, the existence of masculinity in the Qur'an also results from the influence of the language structure and the local culture.

Keywords: The Qur'an, Interpretation, Gender.

A. Pendahuluan

Sebuah *stereotype* yang sering terdengar dan terucapkan—dahulu bahkan hingga sekarang—tak hanya di telinga dan di mulut laki-laki namun juga perempuan. “perempuan lebih lemah, lebih rendah daripada laki-laki dan atau tidak sederajat”. Perempuan telah terbataskan secara kodrati karena fungsi-fungsi yang berhubungan dengan biologisnya, sebaliknya laki-laki tidak terbataskan. Laki-laki lebih unggul dengan sifat yang dimilikinya, seperti kepemimpinan, pengemban dan bahkan berpotensi besar dalam melaksanakan tugas-tugas yang tidak dapat dikerjakan perempuan (Schmidt, 1989: xiii).

Stereotype tersebut menurut penulis adalah bentuk “ke-ego-an”—meminjam istilah Asghar Ali Engineer—yang memang secara historis-kultural telah membudaya hampir dalam semua lapisan dan belahan budaya di dunia. Termasuk dunia Arab—tempat di mana al-Quran diturunkan, juga tidak ketinggalan dalam budaya yang satu ini. Bahkan pada masa pra-Islam perempuan tak lebih berharga daripada ternak mereka. Setiap kelahiran anak perempuan, mayoritas masyarakat Arab lebih cenderung membunuhnya daripada membiarkan hidup, apalagi untuk memberi kedudukan yang

istimewa atau paling tidak menghargainya. Selain itu, jika dilihat dari aspek perkembangan linguistik, maka akan ditemukan salah satunya adalah bahwa dalam struktur bahasa Arab bentuk laki-laki (*muzakkar*) terunggulkan daripada bentuk perempuan (*mu'annas*). Tidak kata Arab yang bersifat netral dalam hal ini.

Karena itulah al-Quran yang berbahasa Arab ini, tentu memerlukan analisa dan pandangan baru tentangnya. Dan oleh karena al-Quran, teks ketuhanan (*nas ilahiy*) telah memilih bahasa Arab sebagai mediasi transformasi pesan Tuhan kepada manusia, maka dari itu, sebagai konsekuensinya ia harus mengatasi berbagai kendala alamiah dari bahasa komunikasi manusia tersebut.

B. Defenisi Gender dan Orientasi Kajian

Masculine (maskulin: istilah Indonesia), secara etimologi dapat diartikan laki-laki atau jantan. Lawan *term* ini adalah *feminine* (feminin: istilah Indonesia) yang berarti perempuan atau betina. Namun secara terminologi kedua *term* tersebut dapat dimaknai sebagai istilah yang dipakai untuk menunjukkan perbedaan antara laki-laki dan perempuan dari segi biologis-seksualitasnya.

Selain dua istilah di atas ada pula istilah *gender* dan *sex*. *Gender* secara umum digunakan untuk mengindikasikan perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial, budaya, psikologis dan aspek-aspek non-biologis lainnya. Namun *sex*, secara umum digunakan untuk mengindikasikan perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi-biologi.

Meskipun kedua *term* pertama di atas terdapat perbedaan dengan *term gender*, namun untuk sebuah kajian yang mengorientasikan pada isu-isu *gender* kesemua istilah tersebut tidak dapat dihindarkan, karena kesemuanya sangat terkait erat.

Kajian tentang *gender* bukanlah kajian yang baru baik dalam khazanah kajian sosial-budaya maupun keagamaan, termasuk keislaman. Namun secara lebih khusus dalam tulisan sederhana ini, penulis akan lebih mengorientasikan kajian pada aspek isu *gender* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Quran, yang memberikan bias *gender*, baik secara tekstual maupun kontekstual.

C. Kekhasan Bahasa Al-Quran

Sebagaimana diungkap di atas, meskipun al-Quran (fiman Tuhan) telah menjelma dalam bahasa manusia, namun pada hakikatnya ia berbeda dengan teks sastra maupun teks-teks lainnya. Ia memiliki kekhasan bahasa yang berbeda dengan bahasa komunikasi antar manusia secara fungsional dan sifatnya. Bahasa al-Quran adalah universal dan mengatasi ruang dan waktu. Karena itu kajian semantik al-Quran yang hanya mendasarkan pada aspek kaidah-kaidah linguistik belaka akan mengalami banyak kesulitan dan keterbatasan. Kajian semantik al-Quran harus melihat banyak aspek yang terkait dengannya, antara lain aspek gramatikal, kata, sastra, sosio-historis, dan aspek-aspek ilmiah lainnya yang terkait.

Melalui bahasa kita memahami, menyatakan kehendak, memerintah atau bahkan memaksa untuk melakukan sesuatu. Namun, dengan bahasa pula kita bisa salah mengerti, salah memahami atau sengaja melakukan distorsi untuk kepentingan sesaat.

Ferdinand de Saussure—seorang ahli bahasa dari Swiss—mengemukakan, bahwa bahasa pada intinya terdiri atas sejumlah tanda. Tanda-tanda itu tidak langsung merujuk pada sekian banyak benda dalam kenyataan. Tanda adalah gabungan dari dua unsur, unsur material (bunyi atau coretan) dan unsur mental (konsep). Kedua unsur tersebut tidak bisa dilepaskan satu sama lain. Istilah teknis yang diciptakan Saussure untuk unsur material dan unsur mental dari tanda adalah *signifiant* dan *signifie*.

Al-Quran pun yang berbahasa Arab itu, juga terdiri dari tanda-tanda (ayat). Setiap kehadiran sebuah tanda (*signifiant*) selalu mengasumsikan adanya obyek yang ditandai (*signifie*). Karena itu dalam memahami bahasa al-Quran, di samping harus memahami kaidah-kaidah tata bahasa, juga mengandaikan kondisi psikologis (wacana) termasuk juga kondisi sosio-historis dari ayat tersebut.

Sekedar contoh, dari segi jenis nama Tuhan masuk kategori "laki-laki". Atribusi maskulin ini diperkuat lagi karena Rasul-Nya, Muhammad, adalah laki-laki di samping posisi perempuan waktu itu dalam banyak hal memang terbelakang, sehingga wacana ketuhanan dan keislaman mengesankan sangat memihak pada sifat dan kepentingan kaum laki-laki. Kesadaran psikologis yang sangat maskulin ini tentu saja tidak tepat kalau dianalogkan untuk menggambarkan Tuhan dan kehidupan eskatologis (Hidayat, 1996: 14).

Benar bahwa al-Quran baik makna maupun lafal adalah firman Allah yang didiktekan Jibril kepada Muhammad (*in verbatim*). Tetapi ketika al-Quran terjelma sesungguhnya ia telah terhistoriskan. Terlebih lagi al-Quran telah memakai bahasa Arab sebagai media komunikasi, yang muncul seiring dengan peradaban manusia. Maka genaplah pandangan ini ketika al-Quran juga selalu dipahami dalam ruang dan waktu yang berbeda oleh setiap generasi (Latief, 2003: 84).

Jadi apa jaminannya bahwa sebuah pemahaman dari generasi yang hidup di zaman dan tempat berbeda terhindar dari salah paham. Dengan kata lain, benarkah pemahaman seorang muslim tentang isi al-Quran sudah persis sama sebagaimana yang dikehendaki oleh pengarang (Tuhan)? Persoalan-persoalan inilah yang kemudian dimaksud Komaruddin Hidayat sebagai persoalan hermeneutik. Dan tugas hermeneutik adalah menelaah isi dan maksud yang mengejawantah dari sebuah teks sampai kepada maknanya yang terdalam serta membawa keluar makna internal tersebut beserta situasinya menurut zamannya. Disinilah pentingnya hermeneutik al-Quran (Hidayat, 1996: 124).

Secara etimologis, kata "hermeneutik" berasal dari bahasa Yunani *hermenein* yang berarti "menafsirkan". Maka kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan penafsiran atau interpretasi. Istilah Yunani ini mengingatkan kita pada tokoh mitologis yang bernama Hermes, yaitu seorang utusan yang mempunyai tugas menyampaikan pesan Jupiter kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap, dan lebih banyak dikenal dengan sebutan Mercurius dalam bahasa Latin.

Hermeneutik kemudian berkembang menjadi disiplin ilmu tersendiri dalam bidang filsafat bahasa. Terutama dikembangkan oleh para filosof Barat, seperti Hans Georg Gadamer, Derrida atau Paul Ricoeur. Dari mereka dapat diambil benang merah, bahwa sebuah teks bisa didekati dengan hermeneutik. Terlebih teks kitab suci, karena

ada jarak antara "pengarang" dan yang disapa oleh kitab suci tersebut akhirnya menimbulkan lingkaran hermeneutic (Kaelan, 1996: 206).

Jadi, kata hermeneutika yang diambil dari peran Hermes, adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan teks. Maka tepat kiranya kalau hermeneutik dijadikan alat analisis dalam bahasa al-Quran, agar kekhawatiran-kekhawatiran terjadinya distorsi dapat dihindari. Pada akhirnya al-Quran sebagai kitab petunjuk yang hakiki semakin mengalami penguatan. Mungkin persoalannya adalah bagaimana hermeneutik bisa diterapkan secara metodologis.

Dalam tradisi Islam seni menginterpretasikan kitab suci telah dimulai sejak pertama kali turunnya ayat al-Quran. Nabi adalah sosok yang sangat kompeten dalam hal ini, karena Nabi—sebagaimana ditegaskan al-Quran—bertugas menerangkannya kepada manusia. Dari sana berkembanglah wacana tafsir al-Quran.

Walaupun tidak ada perbedaan secara etimologis antara hermeneutika dan tafsir, namun secara metodologis keduanya berbeda. Dalam praktik penafsiran hermeneutika memiliki langkah-langkah operasional yang lebih metodologis dan filosofis ketimbang tradisi ilmu tafsir. Paul Ricoeur misalnya, menyebutkan ada tiga langkah untuk memahami sebuah teks. *Pertama*, langkah simbolik, yaitu pemahaman yang berlangsung dari penghayatan atas simbol-simbol ke gagasan tentang "berpikir dari" simbol-simbol, atau disebut juga pemahaman dari simbol ke simbol. *Kedua*, pemberian makna oleh simbol serta penggalan yang cermat atas makna. *Ketiga*, langkah yang benar-benar filosofis, yaitu berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya (Kaelan, 1996: 238).

Sebagai contoh, Q.S.al-Baqarah: 25, dijelaskan bahwa surga (*jannah*) adalah kebun yang mempunyai sungai dan terdapat perempuan cantik di dalamnya. Negeri Arab memang dikenal sebagai negeri gurun pasir. Karena itu ia gersang. Dan ketika mereka menemukan oase, sebuah kebun yang indah di tengah padang pasir, maka itu adalah kenikmatan dan keindahan yang tiada taranya. Mereka juga menganggap perempuan "hanya" dari sudut seksualitas. Penggambaran al-Quran tentang surga (*jannah*) semacam ini, dilihat secara sosio-psikologis dan sosio-historis bangsa Arab, bisa dipahami.

Standardisasi inilah angan-angan kebahagiaan mereka. Tapi, pemahaman surga (*jannah*) yang sebenarnya tidak demikian. Seandainya al-Quran turun pada orang Eskimo, maka penggambaran surga (*jannah*) mungkin tidak seperti di atas. Melainkan "suatu tempat yang hangat dan panas", karena mereka selalu hidup dalam kedinginan. Karena itu, dalam pandangan hermeneutik, surga (*jannah*) hanyalah simbol kebahagiaan dari balasan Tuhan terhadap hamba-Nya yang senantiasa mengikuti aturan-Nya. Pemahaman seperti ini akan mendudukan al-Quran pada posisinya yang tepat, sebagai kitab petunjuk yang hakiki.

D. Argumentasi Kritis Atas Teks-Teks *Gender* Al-Quran

a. Seputar Persepsi Tentang Teks (*Nash*) al-Quran

Ada banyak cara berkomunikasi yang dapat dilakukan oleh siapa pun dia untuk menyampaikan ide dan pikirannya kepada lawan komunikasi, baik secara

oral (ungkapan lisan), *textual* (tulisan) atau pun *sign* (isyarat). Dan al-Quran dalam proses pewahyuan kepada Nabi Muhammad saw. menggunakan ketiga-tiga cara ini. Namun yang sampai pada umat Islam mengalami perkembangan perjalanan sejarah yang panjang, dari yang hanya dalam praktek *oral* dan *textual* pada priode awal Islam ke satu bentuk praktek *textual*.

Dalam kedua cara tersebutlah tentunya dapat dipastikan bahwa al-Quran telah menjelma dari bahasa Tuhan ke dalam bahasa manusia—bahasa Arab—yang tentunya secara linguistik ia (al-Quran) akan mengenal keterikatan pada struktur kalimat, paragraf, tanda baca, kosa kata bahasa Arab. Termasuk juga reduksi, distorsi dan pengembangan, baik oleh struktur bahasa itu sendiri maupu struktur budaya dan subjektifitas pembaca. Karena itu penulis kira tidaklah bertentangan jika dikatakan bahwa al-Quran adalah wahyu Tuhan yang diturunkan dengan teks Muhammad (*Muhammad text*), karena Tuhan telah memilih kamunikasi semacam ini sebagai media transformasi firman-Nya. Tuhan menyapa manusia dengan bahasa manusia itu sendiri (Wadud, 2001: 40).

Karena itu dalam mengkaji al-Quran Nasr Hamid Abu Zayd memperkenalkan istilah *Kritisisme Terhadap Teks*, yakni menggugat status ontologis dari pemahaman terhadap teks al-Quran, yang tentu saja secara definisi linguistik merupakan teks yang setara dengan teks-teks lainnya. Namun perlu digaris bawahi, setiap muslim sepakat bahwa inspirasi wahyu Tuhan bersifat *ilahiah*, dan itulah yang menjadikannya suci (*sacred*) (Latief, 2003: 87).

Kritisisme yang dimaksud Abu Zayd adalah memahami teks dengan melihat berbagai kemungkinannya sebagaimana tujuan teks itu sendiri. Mamahami teks tidak sekedar memahami makna atau pun konsep itu sendiri, tetapi juga mencakup wilayah pembongkaran persepsi dari sebuah pengetahuan yang telah mapan. Atau bisa juga berupa upaya penguakan distorsi terhadap teks—lebih-lebih pada aspek metodologis—dan bahkan ketimpangan yang terjadi ketika proses interpretasi berlangsung. Oleh sebab itu yang sangat menonjol dari aspek kajian ini adalah membongkar pembacaan repetitif, yang tertutup, dan sangat bias ideologis, dengan menitikberatkan pembacaan yang membangun kesadaran ilmiah, dengan tanpa menginkari aspek spirit dan inspirasi dari sebuah teks kitab suci. Inilah yang kemudian mengilhami penulis untuk melihat beberapa kajian teks tematik al-Quran terdahulu, khususnya tema *gender*, yang membawa pada pemahaman *stereotipe* “pengagungan aspek maskulin pada ayat-ayat *gender*”.

b. Bias Gender Dalam Interpretasi Teks

Apapun teks yang menjadi objek kajian pemahaman, al-Quran atau teks lainnya, yang serupa sebagai kitab suci agama ataupun bukan, namun dalam proses analisisnya akan senantiasa terpaut pada beberapa pertanyaan filosofis sebagai pijakan kajian. Seperti darimana teks itu diperoleh?, bagaimana autentisitas dan orisinalitas teks?, apa bahasa asli teks?. Jika ia diterjemahkan; siapa yang menterjemahkannya?, terjemahan yang dilakukan dari bahasa asli atau bahasa lain?, bagaimana jarak waktu antara teks asli dan terjemahan?, atas perintah atau seponsor siapa terjemahan itu dilakukan?.

Dalam menganalisa sebuah teks ada banyak teori yang dapat dipergnakan, antara lain sintaksis, semantik dan hermeneutik. Ketiga-tiga teori tersebut

penulis gunakan secara bersamaan karena melihat petingnya dalam mengkaji teks kitab suci yang kompleks ini. Semantik, penulis gunakan untuk menganalisa makna struktural-gramatikal dari sebuah teks, dan teori semantik dipergunakan untuk menganalisa makna internal dan eksternal dari sebuah kata atau kalimat dalam teks, sementara teori hermeneutik dipergunakan untuk melihat sisi lain makna yang lebih jauh dan umum yang terdapat di dalam dan di luar teks, baik itu aspek sosio-historis teks maupun objek yang direspon oleh teks. Pada teori pertama dan kedua diharapkan dapat menguak aspek-aspek kebahasaan teks, sementara pada teori hermeneutik diharapkan dapat megungkap lebih aspek tersembunyi dari makna teks yang menjadikan teks dapat terlepas dari bisa *gender*.

Setiap muslim yakin bahkan diharuskan untuk yakin bahwa al-Quran adalah firman Tuhan. Namun meskipun ada keharusan tersebut, tidak menjadikan itu sebagai jaminan bahwa al-Quran benar-benar seratus persen menggambarkan ide dan pikiran yang sepenuhnya ingin disampaikan oleh Tuhan. Bagaimanapun Maha Cerdasnya Tuhan, namun tetap saja Ia tidak dapat mentransformasi secara utuh seluruh ide dan pikirannya tersebut kepada manusia. Ini bukan karena atau menunjukkan letak lemahnya Tuhan, tetapi adalah keterbatasan bahasa yang dijadikan oleh Tuhan sebagai mediasi transformasi, sementara bahasa Tuhan Maha Tak Terbatas, jadi bagaimana mungkin yang terbatas dapat secara utuh menampung yang tak terbatas.

Sebagai contoh, budaya patriarki dalam kultur dan struktur bahasa Arab—bahasa yang digunakan al-Quran (firman Tuhan)—adalah *khitab* (perintah dan larangan) menggunakan bentuk *muzakkar*. Dalam struktur bahasa Arab penggunaan bentuk *muzakkar* tidak hanya mengandung pengertian laki-laki secara seksual namun juga *mu'annas* perempuan secara seksual, maka jika yang dimaksud dalam *khitab* tersebut adalah kedua-duanya cukuplah dengan menggunakan bentuk *muzakkar* karena secara otomatis perempuan termasuk di dalamnya. Dengan demikian, karena al-Quran menggunakan bahasa dengan budaya patriarki ini, tentunya al-Quran juga secara kebetulan ataupun tidak juga mempresentasikan budaya patriarki. Maka dari itu, tidak heran jika kemudian teks al-Quran menjadi bias gender (Jurnal Perempuan, 2003: 43).

Ada terdapat beberapa ayat al-Quran yang menurut pilahan sederhana berdasarkan analisa dan kajian sederhana dengan cara melacak beberapa ayat al-Quran yang bertendensi pada sebuah kajian tentang perempuan, namun penulis akui pula dalam pengacakan ini penulis memanfaatkan Program *Mawsu'ah* dan *Kutub al-Tis'ah* dengan sistem komputerisasi. Dari sini, ditemukan bahwa selain pada surat al-Nisa' dan surat al-Thalaq yang banyak berbicara tentang isu tersebut namun dapat juga secara terpisah ditemukan pada beberapa ayat lainnya dalam surah-surah seperti;

1. al-Baqarah; 221-223 (antara lain berbicara seputar pernikahan dengan perempuan *musyrik* dan *haid*) dan 226-242 (antara lain berbicara seputar perilaku jahiliyah terhadap perempuan, *talaq* (perceraian), interaksi suami-istri, *khitbah* (pinangan), dan janda,

2. al- Maidah; 5 (antara lain berbicara seputar pernikahan dengan perempuan *ahl al-Kitab*),
3. al-Nur; 31-33 (antara lain berbicara seputar penjagaan kehormatan perempuan dan pemakaian perhiasan bagi perempuan),
4. al-Ahzab; 30-59 (antara lain berbicara seputar solusi dari persoalan rumah tangga dengan menjadikan istri-istri Rasul saw. sebagai teladan),
5. al-Mujadalah; 1-4 (antara lain berbicara seputar *zihar*),
6. al-Mumtahanah; 10-12 (antara lain berbicara seputar hak-hak yang sama antara laki-laki dan perempuan), dan
7. al-Tahrim; 1-5 dan 10-12 (antara lain berbicara seputar hal-hal yang berlaku pada istri-istri Rasul termasuk juga dalam hal ini bagi istri setiap muslim dan seputar beban kewajiban dan tanggung jawab yang harus dipikul oleh perempuan sendiri).

Secara lebih spesifik, ada 5 (lima) aspek yang dapat dijadikan acuan analisis untuk mengungkap ayat-ayat al-quran yang bertendensi memungkinkan munculnya bias gender dalam penafsiran al-Quran. Adapun 5 (lima) aspek tersebut adalah bias dalam kosa kata, bias dalam struktur bahasa, bias dalam kamus bahasa Arab, bias dalam metode tafsir dan bias dalam reduksi makna.

1. Bias Dalam Kosa Kata

Untuk melihat secara lebih jelas tentang hal yang satu ini, kita dapat mengambil contoh kata *al-rajul* dan *al-rijal* kadang-kadang diartikan sebagai “orang”, baik laki-laki maupun perempuan (Q.S. al-Taubah: 108), Nabi dan Rasul (Q.S. al-Anbiya: 7), tokoh masyarakat (Q.S. Yasin: 20), dan *gender* laki-laki (Q.S. al-Baqarah: 228). Berbeda dengan kata *imar’ah* dan *nisa’*, pengertian dua kata ini terbatas pada arti perempuan secara seksual (Q.S. al-Nisa: 32) dan istri-istri (Q.S. al-Baqarah: 222) (Nasution, 2002: 53).

Selain itu adalah *quru’* yang terdapat dalam Q.S. al-Baqarah; 228, Imam Syafi’i mengartikannya sebagai suci atau bersih sementara Imam Abu Hanifah mengartikannya sebagai kotor (menstruasi). Perbedaan ini akan berimbas pada masa *’iddah* (tunggu), pada argumentasi pertama menjadikan masa tunggu yang lebih lama daripada yang kedua, karena masa sucinya perempuan pada umumnya lebih panjang daripada masa menstruasinya yang umumnya hanya berkisar antara 5-8 hari.

2. Bias Dalam Struktur Bahasa

Sebagaimana juga sekilas yang telah penulis angkat di atas tentang struktur bahasa Arab, jika yang menjadi *khitab* adalah laki-laki dan perempuan maka bentuk maskulinlah yang menjadi pilihan penggunaan. Sebagai contoh, perintah kewajiban shalat “*aqimu al-salah*” tidak perlu “*aqimna al-salah*”. Namun konsep gramatikal seperti ini tidak dapat berlaku sebaliknya, sebagai contoh “*wa qarna fi buyutikunna*” (Q.S. al-Ahzab: 33) (Dzuhayatin, 2002: 118).

Selain itu, *damir muttasil* atau *munfasil*, dapat juga memunculkan bias *gender* dalam memahami al-Quran, seperti *damir ha* dalam Q.S. al-Nisa'; 1. Jumhur ulama mengembalikan *damir ha* pada kata *nafs wahidah* (Adam) sementara Abu Muslim al-Ashfahany mengembalikannya pada kata *nafs* (jenis), pada tafsir pertama memungkinkan tendensi perempuan sebagai makhluk kedua setelah Adam (laki-laki) dan tercipta dengan keterikatan pada adam. Sementara pada tafsir kedua bertendensi perempuan sebagai mitra bukan makhluk kedua, sebab ia diciptakan berasal dari jenis yang sama dan bukan karena adanya berasal dari Adam.

Begitu pula pada *damir munfasil* yang memungkinkan adanya kesan bias *gender* dalam teks al-Quran. Sebenarnya itu bukanlah berarti adanya keberpihakan Tuhan kepada laki-laki, atau mengidealkan diri-Nya sebagai laki-laki—sebagaimana yang terdapat dalam teks al-Quran “*qul huwa Allah ahad*”, kata *huwa* adalah kata ganti maskulin, tidak pernah menggunakan kata ganti feminim *hiya*—tetapi itulah struktur bahasa Arab yang dipakai sebagai bahasa al-Quran, yang hanya hanya memiliki dua alternatif dalam gramatikalnya. Jika bukan maskulin maka femininlah ia dan sebaliknya.

3. Bias Dalam Kamus Bahasa Arab

Banyak sekali mengentrian yang terdapat dalam kamus-kamus besar referensi Arab atau bukan yang bias *gender*. Sebagai contoh, kamus *lisan al-'Arab*, menurut Nasaruddin Umar, kata “*al-rijal, imam dan khalifah*” tidak memiliki bentuk *mu'annas*. Bahkan pada kata *khalifah* yang boleh jadi berkonotasi *mu'annas* dengan akhiran *ta' marbut}ah*, hanya diperuntukkan untuk laki-laki, *la yakunu illa li al-muzakkar*.

Perhatikan secara seksama kata *al-rijal* dalam Q.S. al-Nisa: 34, jika kata tersebut diinterpretasikan dengan makna maskulin (laki-laki secara seksual)—bentuk interpretasi seperti ini masih banyak terdapat dalam karya tafsir terdahulu maupun sekarang—tentu menjadikan pesan al-Quran tersebut bias *gender*, hanya laki-laki saja yang dapat menjadi pemimpin.

Namun jika *al-rijal* yang dimaksud al-Quran tersebut diartikan maskulinitas, laki-laki bukan dalam artian seksual, tetapi sifat kelaki-lakian dengan kemampuan melindungi, memiliki kekuatan, dan lainnya, akan tentu bermakna lain pula. Bisa saja apa pun jenis seksualnya laki-laki ataukah perempuan namun memiliki potensi maskulinitas, maka ia patut diangkat untuk menjadi pemimpin.

4. Bias Dalam Metode Tafsir

Dalam perkembangannya, metodologi tafsir al-Quran meneganal metode *tah}lili* dan *maudu'i*, atau pun epistemologi *burhani* sebagai tanggapan yang diperkenalkan oleh Mohammad Abed al-Jabiri atas epistemologi *bayani*.

Dalam metode *tahlili*, untuk menganalisa suatu kasus perhatian akan langsung tertuju pada teks yang telah ada, dengan alasan *khitab* yang dipakai al-Quran adalah *sigat 'am* (bentuk umum), meskipun ada sebab khusus yang melatarbelakanginya turunya secara historis. “*al-'Ibrah bi 'umum al-lafzi la bi khusus al-sabab*”, karena itulah perhatian utama para ahli tafsir kelompok ini

akan tertuju pada redaksi teks terhadap kasus, bukan apa dan bagaimana yang menyebabkan kasus itu terjadi yang kemudian memunculkan reaksi ayat terhadap kasus tersebut.

Sebagai contoh, Q.S. al-Nisa: 3, tentang poligami, ayat ini dari awal hingga akhir menggunakan bentuk jamak, padahal jika dilihat kasus yang melatarbelakangi ayat adalah khusus yaitu kasus Urwah ibn Zubair bahwa ia mempunyai seorang anak yatim perepuan yang hisup dibawah pengawasannya, anak yatim ini selain memang cantik juga memiliki harta hingga Urwah ingin mengawininya, dengan berlandasan ayat ini akhirnya Urwah dapat melangsungkan niatnya tersebut.

Bagi metode *tahlili*, ayat tersebut dijadikan legitimasi praktek poligami asal yang bersangkutan mampu berbuat adil. Namun bagi metode *maudu'i* berkesimpulan lain. Mereka tidak hanya semata-mata melihat legitimasi terhadap praktek poligami yang dilakukan Urwah sebagai legitimasi poligami secara umum, sebab menurut mereka penafsiran mesti juga melihat ayat-ayat yang senada, seperti yang terdapat dalam Q.S. al-Nisa: 129, ayat ini merupakan kelanjutan syarat adil yang diungkap oleh Q.S. al-Nisa: 3, dimana manusia sangat sulit sekali untuk mungkin dapat berbuat adil. Dengan ketatnya syarat yang diberikan al-Quran tersebut menjadikan bahwa pesan yang sesungguhnya diinginkan oleh al-Quran monogami bukan poligami. Bahkan jika melihat historis-kultural masyarakat Arab, baik pra-Islam maupun setelah Islam datang, praktek poligami adalah hal yang lumrah dan umum terjadi dikalangan mereka, bahkan pula ia bukan saja terjadi di tanah Arab tapi juga hampir di seluruh belahan dunia (Jabbar, 2005: 5-7). Karena itu menurut Fazlurahman, legitimasi poligami dalam Q.S. al-Nisa:3 hanya bersifat temporal dan tidak permanen.

5. Bias Dalam Reduksi Makna

Begitu sulit dan memerlukan memang memerlukan sebuah upaya kajian yang sangat serius dalam mengungkap tabir makna yang dimuat dalam firman Allah ini. Terlebih bagi mereka yang bukan berasal dari penutur bahasa mediator Tuhan, berbeda dengan mereka yang secara kebetulan sebagai penutur bahasa al-Quran, itupun masih saja mereka mengalami banyak kesulitan meskipun secara tekstual mereka telah sedikit terbantukan daripada mereka yangasing.

Karena itu untuk memahami ide dan pikiran Tuhan yang telah ditransformasi ke dalam bahasa Arab (Q.S. Yusuf: 2), memerlukan pemahaman yang mendalam. Perlu ditegaskan, setiap bahasa memiliki kekhasan latar belakang budaya. Maka ketika bahasa itu ditransformasi ke dalam bahasa lain, ia akan mengalami reduksi dan penambahan yang terkadang sulit untuk dihindari. Misalnya saja, Q.S. al-Nisa: 34, pada kata "*qawwamuna*", dalam bahasa Indonesia—sebagaimana terjemahan Dep. Agama RI—diartikan pemimpin, namun dalam terjemahan bahasa Inggris—sebagaimana terjemahan Yusuf Ali—berarti *the protectors* (pelindung). Apalagi transformasi yang terjadi pada firman Tuhan dari bahasa Tuhan—yang tak terbatasi—ke bahasa Arab—yang terbatas.

E. Penutup

Dari wacana sederhana yang penulis angkat di atas, menunjukkan betapa pun al-Quran itu adalah firman Tuhan, tetap saja dikala ia telah menjelma dalam bahasa manusia, menjadikan ia tidak dapat melepaskan diri dari keterbatasan bahasa yang meliputinya. Baik itu aspek sosio-kultural, sosio-historis dan gramatikal-struktural bahasa yang dipakai Tuhan tersebut. Karena itu pula seperti bias gender yang termasuk dalam aspek bahasa Arab, yang merupakan bahasa pilihan mediasi Tuhan ikut terkena biasnya. Di sinilah diperlukan pemahaman yang sangat sistematis dan mendalam dengan mengimplikasikan metodologi interpretasi yang tepat bagi penafsiran al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana kesetaraan Gender dalam Islam*. (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga). 2002.
- Engineer, Asghar Ali. *Matinya Perempuan; Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*. Terj. (Yogyakarta: IRCiSoD). 2003.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. (Jakarta: Paramadina). 1996.
- Jabbar, Luqman Abdul. *Mengarak Poligami dengan Kereta al-Quran*. (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga). 2005.
- Jurnal Perempuan. *Perempuan dan Fundamentalisme*. (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). No. 31, th. 2003.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa*. (Yogyakarta: Paradigma). Cet. I 1996.
- Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zayd; Kritik Teks Keagamaan*. (Jogjakarta: eLSAQ). 2003.
- Lindsey, Linda L. *Gender Roles; A Sociological Perspective*. (New Jersey: Prentice hall). 1990.
- Nasution, Komaruddin. *Fazlur Rahman; Tentang Perempuan*. terj. (Yogyakarta: Tazzaafa). 2002.

Schmidt, Alvin J. *Veiled and Silenced; How Culture Shaped Sexist Theology*. (Georgia: Mercer University Press). 1989.

Umar, Nasaruddin. *Argumentasi Kesetaraan Jender*. (Jakarta: Paramadina). 2001.

Wadud, Amina. *Quran Menurut Perempuan*. Terj. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta). 2001.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'ah fī Khitāb al-Mar'ah*. (Bayrut: al-Markaz al-sa'iqi al-'Arabi). 2000.